Mónica B. Cragnolini (comp.)

Comunidades (de los) vivientes

Sebastián Chun / Gabriela Balcarce / Mónica B. Cragnolini / Maria Luisa Pfeiffer / Idoia Quintana Domínguez / Axel Cherniavsky / Hernán J. Candiloro / Guadalupe Lucero / Juan Pablo Sabino / Paula Fleisner

Comunidades (de los) vivientes / Mónica B. Cragnolini ... [et al.] ;
compilado por Mónica B. Cragnolini.
- 1a ed . - Adrogué : La Cebra, 2018.
176 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-3621-48-2

1. Filosofía. I. Título
CDD 190

Este libro se publica con fondos del PIP-CONICET 204, 2014-2017, "El tránsito del 'quién' al 'qué': lo viviente en la filosofía postnietzscheana contemporánea", dirigido por Mónica B. Cragnolini y codirigido por Maria Luisa Pfeiffer, y desarrollado en el Instituto de Filosofía "Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

© de los autores
© de la edición: Ediciones La Cebra

Imagen de tapa:
Laura Vacs, "La tierra del Fuego invade el río", óleo sobre cartón.

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Esta primera edición de 500 ejemplares de *Comunidades (de los) vivientes* se terminó de imprimir en el mes de abril de 2018 en Mundo gráfico Srl., Zeballos 885, Avellaneda

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo 7
Mónica B. Cragnolini

Derrida lector de Nietzsche: la vida la muerte 11
Sebastián Chun

Sobre animales y ciborgs. Perspectivas deconstructivas en torno al humanismo 33
Gabriela Balcarce

La lógica sacrificial en la idea de comunidad y en la pena de muerte 43
Idoia Quintana Domínguez

La comunidad de lo viviente en el trayecto de la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía 57
Mónica B. Cragnolini

Comunidad de vida 79
Maria Luisa Pfeiffer

lo otro y el lazo: vida, comunidad, educación 101
Juan Pablo Sabino

Del idiota de la comunidad a la comunidad de los idiotas 117
Axel Cherniavsky

DERRIDA LECTOR DE NIETZSCHE: LA VIDA LA MUERTE

Sebastián Chun

> *Es en esa cierta ausencia que convivimos en la comunidad de los mortales. Tal vez el nombre de esa comunidad sea animot [...] Ecce animot, entonces. Ecce animot podría indicar esa comunidad de los vivientes (que somos): zona (lugar no-lugar) de lo neutro acomunado por la muerte, la comunidad del desarraigo o del exilio.*
>
> M. B. Cragnolini, "Ecce animot, *o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes*"[1]

Si nos preguntamos por el pasaje del *quién* al *qué* en la filosofía de Jacques Derrida, es inevitable recorrer su lectura de Nietzsche, herencia fundamental para el pensamiento de la deconstrucción. Pero este recurso no sólo responde a un interés erudito por reconstruir filiaciones conceptuales y rastrear el mejor camino dentro de las infinitas cartografías bibliográficas posibles, sino que se nos impone desde que toda la reflexión volcada sobre la letra del filósofo alemán aparece en Derrida atravesada por la cuestión de la *vida*.[2] Y es ésta precisamente, la vida, el presente así llamado vivo, el objeto al que se ha volca-

1. M. B. Cragnolini (comp.), "*Ecce animot*, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes", en *Entre Nietzsche y Derrida*, Lanús, La cebra, 201, p.378.

2. Para la relación entre Nietzsche y Derrida a partir de la cuestión de la vida remitimos a todos los trabajos compilados en M. B. Cragnolini (comp.), *Entre Nietzsche y Derr*ida, ed. cit. Sobre el vínculo entre ambos pensadores desde otras perspectivas véase M. B. Cragnolini (comp.), *Por amor a D*errida, Bs. As., La cebra, 2008, pp. 185-238 y M. B. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, pp. 81-156.

do el pensador franco-argelino desde sus tempranos estudios husserlianos hasta el último de sus seminarios.[3]

Pero la cuestión de la vida no se reduce sólo a la problemática del *presente*, es decir, del fundamento al que la historia de la onto-teo-logía ha reducido la pregunta por el ser luego del olvido de su diferencia con relación al ente. También el interrogante sobre la vida orienta hoy el debate filosófico-político desde diversas perspectivas. Entonces, preguntarse por el *arkhé* de la vida, entendiendo este genitivo como subjetivo y objetivo a la vez, no sólo corresponderá a la metafísica o la gnoseología, sino que de manera indisociable implicará una proyección en el campo práctico.

¿Qué es la vida? ¿Cómo distinguirla de la muerte? ¿Quién decide sobre esta frontera y determina quiénes están de un lado o del otro de la división? ¿Qué política se funda en esta concepción heredada de la vida? ¿Existe otro modo de lo político que implique, por lo tanto, otra relación entre la vida y la muerte? Estas preguntas señalan una crisis, una solicitación, una puesta en suspenso de los cimientos sobre los que construimos nuestras instituciones, temblores del pensar[4] que aquí asumirán el nombre propio de Nietzsche/Derrida.

I. Espolones*: estilos de vida*

En 1972 Derrida participa del coloquio dedicado a Nietzsche en Cerisy-la Salle con una reflexión sobre el *estilo* y la *mujer*, en particular analizando la relación entre ambos conceptos dentro de la filosofía nietzscheana. El primero, afirma Derrida, remite a la búsqueda de una verdad, una esencia, un secreto detrás del velo que debe ser rasgado mediante un elemento punzante, cortante, que penetre en la piel y deje salir a la luz lo que allí se esconde. El otro, la mujer, es lo que resiste al desgarro y la violencia que busca romper la protección de ese misterio. Pero

3. J. Derrida, *La bestia y el soberano I*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Bs. As., Manantial, 2010, p. 260.

4. M. B. Cragnolini, "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 121-136.

inmediatamente se nos aclara que lo femenino no es lo contrario al estilo, sino la distancia de la que hay que mantenerse a distancia, una fuerza de repulsión que rechaza todo contacto.[5] ¿Por qué la mujer se confunde con esta huida ante el intento de develar lo que se esconde detrás de su máscara?

> [...] porque "la mujer" quizá no sea nada, la identidad determinable de una figura que se anuncia a distancia, a distancia de otra cosa, y susceptible de alejamientos y aproximaciones. Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamiento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*.[6]

La mujer es sin esencia, la "verdad" que anuncia la muerte de Dios, es decir, la no-verdad, su falta, la ausencia de *una* verdad. Entonces, no hay identidad ni propiedad que permanezca incólume ante la potencia deconstructiva de la mujer, el temblor que sacude al monotonoteísmo en cualquiera de sus versiones. Dicho de otro modo, lo femenino resiste al filósofo dogmático, al saber verdadero, que cree en la mujer, es decir, en la verdad. Lo femenino queda así del lado *sin lugar* de la escritura, resto inapropiable por el estilo falogocéntrico, verdad que sabe que no hay verdad y que, por lo tanto, no cree en ella al mismo tiempo que la encarna. ¿Cómo es esto posible? ¿De qué modo debemos interpretar esta contradicción para dar lugar al pensamiento de lo imposible? La mujer es la verdad que expresa la ausencia de verdad, por lo tanto, para ser fiel a sí misma no puede creer en ella. El sabio es aquél que sí cree en la verdad, en su *presencia*, por lo tanto la niega como *ausencia* de secreto detrás del velo.

---

5. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1981, p. 33.

6. *Ibid.*, p. 34. "El hechizo y el más poderoso efecto de la mujer es, para hablar el lenguaje de los filósofos, una acción a distancia, una *actio in distans* [acción a distancia]: pero a eso le corresponde, en primer lugar y ante todo –¡*distancia*!". F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 70.

A partir de aquí Derrida formula la tesis de su exposición, según la cual existe una correspondencia rigurosamente necesaria entre esta concepción *aparentemente* feminista y "el enorme corpus del encarnizado anti-feminismo de Nietzsche".[7] Esto queda demostrado, para Derrida, desde que la mujer es llamada verdad de la no-verdad, es decir, vida.[8] Y la vida, para Nietzsche, es voluntad de poder, perspectivismo.[9] ¿Qué significa esto? Que la vida se opone a la metafísica de la presencia, a la creencia en una única verdad, la cual asume el rol de fundamento para los órdenes metafísico, gnoseológico, ético y político. *Vivir* es la actividad del *filósofo artista* que reconoce la ausencia de verdad pero no por eso cae en un nihilismo extremo, rechazando así la posibilidad de volver a la *nada* un nuevo fundamento. El *filósofo por venir* construye ficciones útiles, mundos donde la vida sea posible, es decir, donde la voluntad de poder pueda incrementarse. Simulacros, en plural, que no pretendan cerrarse sobre sí consolidando una totalidad sino que abran a más interpretaciones. La vida, lo femenino, habita las máscaras, los velos, reconociendo que no hay nada detrás de ellos, afirmando que esa es la verdad, la cual debe ser pronunciada, explicitada, dicha a viva voz para así resguardarnos

7. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 38.

8. *Ibid.*, p. 35. "Pero tal vez éste es el más poderoso encanto de la vida: sobre ella hay un velo, entretejido con oro, de bellas posibilidades, prometedor, renuente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!". F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. cit., p. 199.

9. "2 [108] Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (-que quizá en alguna parte sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas-), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder [...] esto recorre mis escritos"; "2 [190] ¿qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? – Respuesta: para la vida. ¿Pero *qué es la vida*? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto «vida»: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder." F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV*, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 108 y 134.

de una caída sin fin en el sin-sentido paralizante del nihilismo absoluto.[10]

Pero entonces, se pregunta Derrida, ¿quién es el objetivo de las críticas que realiza Nietzsche al feminismo? La respuesta no se hace esperar: los hombres.

> El feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conllevan.[11]

La que se conoce como la "primera ola" del feminismo es la que tiene delante el filósofo alemán, movimiento cuyo objetivo era, simplificando, "igualar" los derechos de la mujer al de los hombres.[12] Y es por esta razón que lanza su filosofía del martillo contra este enemigo, precisamente porque lo masculino representa la creencia en un dogma, la búsqueda viril del *arkhé*, en otras palabras, el fin de la vida, la castración, la muerte. El hombre, la tradición falogocéntrica, aniquila toda vida mediante la violencia petrificante del concepto, el cual desde su universalidad anquilosada momifica la singularidad sobre la que vuelca su poderío, convirtiéndola en mera particularidad. Contra esta fuerza reactiva Nietzsche reivindica lo femenino y su arte de la simulación, la actividad del filósofo artista que no cree en la verdad pero hace "como si" creyera. La vida, nos recuerda Derrida, es precisamente esa potencia del simulacro, la capacidad de mantener la verdad que afirma

10. Para la cuestión de la vida en Nietzsche véase M. B. Cragnolini, "Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos", en M. B. Cragnolini (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, La cebra, 2014, pp. 11-44.

11. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 42.

12. Sobre la cuestión del feminismo en Nietzsche remitimos a K. Olliver y M. Pearsall, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1998 y P. Patton, *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London, Routledge, 1993.

que no hay verdad sin sucumbir en el abismo de la "inversión" del platonismo.[13]

> Modelo de la verdad, [la mujer] goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en cuanto que no cree en la verdad, a pesar de ser esta verdad que no le interesa la que la hace interesante, se convierte en el modelo, buen modelo esta vez o mejor aún mal modelo en tanto que buen modelo: representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista. Es, en definitiva un poder de afirmación. Si se le llegara a condenar sería en la medida en que negara este poder afirmativo desde el punto de vista del hombre y mintiera creyendo todavía en la verdad, reflejando especularmente el dogmatismo pueril que provoca.[14]

La mujer, la vida, es el reconocimiento honesto de la ausencia de verdad, pero esta sinceridad sirve de velo al mismo tiempo. ¿Por qué? Porque convoca a la proliferación de perspectivas, simulacros, y así nos salva del nihilismo extremo, la postulación de la "nada" como verdad, otra máscara que asumiría el Dios muerto con su larga sombra. La filosofía del "como si", que no cree en la verdad, en ella misma, sino que finge su existencia, es la verdad simulada que nos protege de la verdad, impidiéndonos caer precipitadamente por el abismo del sin-sentido. La mujer dice la verdad, sí, pero en ese mismo gesto la vela, volviendo así su don útil para la vida. Lo femenino habla una lengua semejante al lenguaje viril, pero explicitando el exceso que representa la vida para todo concepto. Resto que resiste toda apropiación y sólo se presta a su anuncio, promesa

13. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., pp. 39-40. En cuanto a la "inversión del platonismo" como una reivindicación del simulacro, en oposición a una interpretación que querría encontrar allí un intercambio de lugares entre la idea y la copia sensible, lo cual redundaría en un nihilismo absoluto, podemos encontrar aquí un diálogo fecundo con el libro de 1969 de Deleuze titulado *Lógica del sentido*, más precisamente con el apéndice I. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1994.

14. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 45.

de vida enviada por una voz femenina que abre así la espera del porvenir.

Pero la vida, sostiene Derrida, es también la escritura, porque si no hay verdad de la mujer tampoco hay verdad del texto Nietzsche[15], ni de ningún texto, desde que toda huella "se da al ocultarse, como una mujer o una escritura."[16]

> Esa restancia no entraña ningún trayecto circular, ningún itinerario propio entre su origen y su fin. Su movimiento no tiene ningún centro. Estructuralmente emancipada de todo querer-decir vivo, siempre puede no querer-decir nada, no tener ningún sentido decidible, jugar paródicamente al sentido, deportarse por injerto, sin fin, fuera de todo cuerpo contextual o de todo código finito. [...]
>
> De esto no se desprende que haya que renunciar por las buenas a saber lo que eso quiere decir: ésta sería, una vez más, la reacción estetizante y oscurantista del *hermeneuein*.
>
> Al contrario, para considerar lo más rigurosamente posible este límite estructural, la escritura como restancia marcante del simulacro, hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible. Semejante límite no viene a abarcar un saber y anunciar un más allá, sino que atraviesa y divide un trabajo científico del que es la condición y que se abre a sí mismo.[17]

Hay un resto imposible de totalizar en la vida, en esa vida que no se confunde con el "presente vivo", esa vida que es la muerte de toda presencia, la-vida-la-muerte.[18] La escritura implica la ausencia de un sentido pleno, último, ya que su condición

15. *Ibid*., p. 67.

16. *Ibid*., p. 87.

17. *Ibid*., pp. 80-81,

18. Un análisis riguroso de la deconstrucción del concepto de "vida" adoptado por el discurso biológico, centrado en el seminario *La vie la mort* dictado por Derrida en 1975, se encuentra en F. Vitale, *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, trad. M. Senatore, New York, Sunny Press, 2018.

de posibilidad es la muerte de todo referente, lector y autor determinados.[19] Lo legible es indescifrable porque no existe *un* contexto que sature el sentido de una huella, al ser la primera aparición de la marca ya una repetición y, por lo tanto, diferencia. No hay origen, afirma Derrida, desde que no hay *una primera vez* de lo *mismo* que retorne eternamente. La tarea deconstructiva consiste, entonces, en este desciframiento incesante pero desde siempre condenado al fracaso, que reconoce su impotencia ante la vida, la mujer, la escritura y la muerte. Pero esta derrota anticipada no conduce a un abandono de la tarea así impuesta sino todo lo contrario. Este vacío, ausencia y falta necesarios, es aquello que mantiene al pensamiento con vida, vigilante de sí mismo, reconociendo la muerte que deja a su paso.

¿Qué es vida? Saberse muerto pero viviendo como si se estuviera vivo, afirma Nietzsche/Derrida, confesando la locura del "como si" en el simulacro que resguarda (de) la verdad. El filósofo artista sentencia: "No ha existido nunca *el* estilo, *el* simulacro, la mujer. Ni *la* diferencia sexual."[20] Siempre hay más de uno, axioma imborrable de la deconstrucción.

II. *Otobiografías: la-vida-la-muerte*

En 1976 la Universidad de Virginia invita a Derrida a realizar un análisis "textual" de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América y de la Declaración de los Derechos del Hombre. El resultado de esta propuesta es la conferencia publicada como *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*[21], cuya primera parte parece ser la única dedicada de manera explícita a esta tarea, para luego pasar a trabajar alrededor de algunos textos de Nietzsche.

19. Para el análisis derridiano de la escritura y su relación con la muerte véase J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.

20. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 93.

21. J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2009.

Ya desde esta cuestión formal podemos plantearnos una serie de preguntas. ¿Por qué Derrida toma este camino? ¿Se debe a falta de tiempo y vigor? ¿Es fruto de una entrega a la facilidad, que lo incita a recurrir a temas y textos en los que ya estaba trabajando? ¿O tal vez exista alguna relación entre el itinerario efectivamente adoptado y el contexto político en el que se inserta esta conferencia? Recordemos que en el bicentenario de la Declaración de Independencia de los EEUU, el presidente de ese país era Gerald Ford, sucesor de Nixon, y venía de asumir el final de la Guerra de Vietnam mientras afianzaba su política exterior hacia el continente americano. Vale mencionar que para esta empresa, cuyas nefastas consecuencias padecimos muchos países latinoamericanos a lo largo de la década del ´70 y continuamos cargando hasta nuestros días, mantuvo a Henry Kissinger como secretario de Estado, mientras que ese mismo año perdería las elecciones con el demócrata Jimmy Carter. Dicho esto, ¿es posible que Derrida esté en 1976 planteando una crítica desde Nietzsche hacia aquello que el Estado anfitrión estaba consolidando como política exterior? Tal vez sea improbable alcanzar una respuesta para estos interrogantes, pero al menos deben permanecer como tales y acompañarnos a lo largo de la lectura de esta conferencia.

La primera parte de *Otobiografías* está guiada por la pregunta por el *quién*. Ante el acto declarativo que funda una institución, Derrida abre un interrogante: ¿quién firma y con qué nombre supuestamente propio? La Declaración de Independencia "hace lo que dice hacer", es un performativo que funda una constitución o un Estado, y para ello necesita de un signatario comprometido que con su presencia legitime el acto y su resultado. La firma de la partida de nacimiento y la institución que de allí surge mantienen un lazo irreductible, pero la cuestión es poder determinar quién es el firmante, pregunta que tendrá para Derrida las siguientes aristas:

1. El acto declarativo mediante el cual se funda un orden consiste en un enunciado que se mantiene entre la estructura descriptiva y la performativa. Nos encontramos entonces ante una necesaria indecidibilidad al respecto, la que permite dar origen a un derecho que es creado pero al mismo tiempo re-

conocido como ya existente desde un futuro anterior. *The time is out of joint* porque se busca obturar la ilegalidad constitutiva del acto instituyente, asignándole una legitimidad retrospectiva a partir del orden que funda.

2. El sujeto firmante tampoco existe antes del acto inaugural, es decir, "la firma inventa al signatario".[22] Derrida sostiene que la firma que da comienzo a la ley desde ese mismo momento autoriza a firmar, ya que no existe una legalidad previa que otorgue ese atributo. No hay firmante ni firma legítima antes del Estado de derecho que ese *quién* y su autó-grafo, escritura o marca de sí, dan a luz.

3. El futuro anterior no debe declararse, explicitarse ni mencionarse, sino que tiene que permanecer oculto, velado, detrás de escena. La verdad de este abismo que funda todo instituido no se puede proferir ni mucho menos anunciar a gritos, quedando así el orden consolidado a partir de ese silencio y, por lo tanto, expuesto a los efectos más que nocivos de esta ausencia de verdad guardada en secreto.

4. Si no hay legitimidad para esta firma primera, debe entonces recurrirse a otro signatario, a una contrafirma. En el caso de la Declaración de Independencia de los EEUU serán Dios y las leyes naturales las garantes del acto consumado sin norma previa que lo acoja. En otras palabras, nos encontramos con la teología política, desde que un Estado no puede consolidarse más que desde una perspectiva fiel al monotonoteísmo.

Luego de plantear estas cuestiones, Derrida pareciera abandonar el tema de análisis propuesto y dedica las tres siguientes partes de su conferencia a Nietzsche, aclarando antes que su reflexión estará guiada por tres objetos de análisis: la libertad académica, el oído y la autobiografía. Para ello comienza planteando la relación entre un discurso acerca de la-vida-la-muerte y la pregunta por el vínculo entre la "vida" de un filósofo y su "obra", dejando de lado las lecturas inmanentistas de los sistemas filosóficos y las empírico-genéticas externas. Estas perspectivas, para Derrida, han olvidado interrogarse

22. *Ibid.*, p. 17.

por el *paso de frontera* entre el sistema y el "sujeto" del sistema, límite que no separa los dos lados de una oposición sino que atraviesa ambas orillas, diseminando el sentido de los polos que conformarían ese enfrentamiento ahora en crisis. Dicho de otro modo, debemos asumir aquella relación porque la "vida", objeto de la biología o la biografía, no tiene un objeto contrario llamado la "muerte", es decir, no hay oposición ni contrarios en lo que respecta a la-vida-la-muerte. Sin embargo, las ciencias de lo muerto pretenden alcanzar su cientificidad sin resto, mientras que sólo en la biología creemos ver implicada la vida y por lo tanto la biografía del sujeto del discurso biológico, su firma científica. Y aquí Nietzsche asume un papel principal, porque ha sido para Derrida el único en ocuparse de la filosofía y de la vida poniendo en juego su nombre, su firma, que "es siempre y *a priori* un nombre de muerto."[23] ¿Por qué? Porque el nombre, como todo concepto, mata aquello que nombra. Para que un nombre o una firma sean tales deben poder operar en la ausencia del referente, del signatario y del portador de ese nombre. Entonces es la muerte la condición de posibilidad del signo autógrafo y del relato de la *propia* vida. Y aquí retorna la pregunta: ¿quién firma? Un muerto, siempre, y esa muerte será la garante tanto de la vida que allí se anuncia como del orden que el signatario pretende legitimar. Ya hablemos de ciencias de lo muerto, de ciencia de la vida, de filosofía o de política, el sujeto firmante se configura en la propia signatura como una vida-muerte presente-ausente, volviendo todo origen un sueño fugaz del que despertaremos ni bien se anuncie el alba. Alrededor de esta intrincada problemática Derrida analiza el comienzo de *Ecce homo*[24] y afirma lo siguiente:

23. *Ibid.*, p. 34.

24. "[...] me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de «dar testimonio» de mí. [...] Yo vivo de mi propio crédito; ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo?... Me basta hablar con cualquier «persona culta» de las que en verano vienen a la Alta Engadina para convencerme de que yo *no* vivo..." F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 17.

> «Él» tiene la prueba de que el "yo vivo" es un prejuicio (y por lo tanto, a causa del efecto de asesinato que se sigue *a priori*, un perjuicio) ligado a la portación del nombre, a la estructura de todo nombre propio.[25]

No estamos lejos de Hume cuando señala que el "yo" es una ficción útil, porque aunque no sea más que un haz o colección de impresiones particulares e independientes entre sí, no es posible la vida sin presuponer una identidad para el *sí mismo*. Ese *yo* se considera a su vez vivo por esta misma razón, porque es el único modo conocido de configurar una experiencia del mundo posible. No sólo el firmante es una ficción creada por la misma firma, sino también la vida. En otras palabras, la muerte crea la vida, huella archi-originaria que vuelve todo presente vivo una repetición de un pasado inmemorial. La vida es un efecto de la muerte que erosiona todo sueño de presencia viva, muerte que nos protege a su vez de una muerte peor, o de algo peor que la muerte, la creencia en la verdad de la vida. Por esta razón, Nietzsche afirma que está muerto, en tanto es su padre, y vivo, en cuanto es su madre, *la viviente*. No hay *un* Nietzsche, un *autos* vivo al que remitir como clave de acceso a la verdad de su obra. A su vez, si no hay presencia última del signatario que se escondería detrás de la firma "Nietzsche", hay vida gracias a esa muerte anunciada desde siempre en el nombre, entendiendo por "vida" a la voluntad de poder.

En este preciso instante la supuesta ruptura entre los dos momentos del texto derridiano entra en crisis, ya desde el título del tercer capítulo: "Del Estado: el signo autógrafo". Allí Derrida señala que el nombre Nietzsche es una "gran sociedad anónima"[26], pluralidad que nos lega una tarea aún pendiente, *leer* el texto-Nietzsche, cuyo futuro no está cerrado. Pero estas "interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas, sino intervenciones performativas en la reescritura política del texto y su destinación."[27] En otras palabras, el porvenir de ese

25. J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. cit., p. 38.

26. *Ibid.*, p. 73.

27. *Ibid.*, p. 76.

nombre demanda nuestra intervención *práctica*, la única posible, ya puesta en juego en el ejercicio de lectura/reescritura inscripto en la dinámica de la herencia. El vínculo estrecho entre Nietzsche y el nazismo es sólo una posibilidad entre múltiples interpretaciones, las que todavía nos quedan por inventar. Pero Derrida señala, a destiempo y dirigiéndose contracorriente, que no podemos dejar de preguntarnos cuál es la condición de posibilidad de que la única apropiación histórica de la "gran política" nietzscheana haya sido la del nacionalsocialismo alemán. Porque esto es justamente la herencia, algo que nos impide ir más allá de ella misma. Pero no hay *una* herencia, sino una pluralidad de inyunciones que invitan a asumir esta tarea siempre por venir. Y es dentro de este deber de interpretar performativamente el texto "Nietzsche" que Derrida aborda el análisis de las conferencias de 1872 publicadas bajo el título *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*[28]. La lectura que propone el filósofo franco-argelino consiste en reafirmar la "crítica moderna de los aparatos culturales del Estado"[29] realizada por Nietzsche, desenmascarando la omnipotencia estatal detrás de la presunta "libertad académica". La escuela, como principal aparato ideológico *de* Estado, nos reduce a meros oídos, que en su pasividad y falta de respuesta reciben una "verdad" muerta que pretende hacerse pasar por la vida. Entonces, la pregunta por quién firma la declaración de independencia, quién funda un orden político, es también aquella que interroga por el signatario del contenido impartido en las instituciones educativas. *Quién* que se muestra inmediatamente como un *qué*, artefacto o constructo artificial, efecto residual de la firma, prótesis originaria que hace temblar desde su interior todo instituido.

Entonces, la lectura derridiana de Nietzsche nos conduce a una puesta en cuestión de la democracia que hoy habitamos, desde que la-vida-la-muerte que la constituye señala siempre un resto que no puede ser acogido por esa dinámica política

28. F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, trad. C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 2000.

29. J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. cit., p. 78.

particular. Debemos dejar de prestar oídos a la voz autoritaria del Estado, para así abandonar el lugar de dócil pasividad que asumimos. Esto no significa que tenemos que dejar de escuchar, sino que debemos agudizar nuestros sentidos para así oír la voz del otro, del extraño extranjero, de la alteridad siempre ajena al ámbito de la mismidad. Por esta razón, en la última parte de la conferencia Derrida señala que, en eso que llamamos política, "no hay mujer"[30], es decir, no hay vida, sólo fraternidad, lazo falocéntrico y la muerte que esto conlleva. La mujer es el otro, *más allá dentro* de la propia ficción democrática.

III. *Políticas de la amistad: verdad y mentira en sentido extramoral*

En 1994 Derrida publica *Políticas de la amistad*, versión ampliada de la primera sesión del seminario que dictara en el semestre de 1988-1989 bajo ese mismo título. Aunque se anuncia como el prólogo a un libro ya para ese entonces aún por escribir, este texto resulta fundamental para comprender el pensamiento político inscripto en la deconstrucción, más precisamente la lectura que propone de la democracia como institución política. Aquí nos interesa comenzar por el capítulo II, titulado "Amar de amistad: quizá – el nombre y el adverbio", donde analiza la contraposición realizada por Nietzsche entre la herencia encerrada en la frase de la tradición "Oh, amigos míos, no hay ningún amigo" y su (in)versión, que dice: "¡Oh, enemigos! No hay enemigos".[31] La primera fórmula, en boca del sabio moribundo, sentencia la

30. *Ibid.*, p. 88.

31. "Al aprender a conocernos a nosotros mismos y a considerar nuestro mismo ser como una esfera cambiante de opiniones y disposiciones y, por tanto, a menospreciarlo un poco, restablecemos nuestro equilibrio con los demás. Es verdad que tenemos buenas razones para despreciar a cada uno de nuestros conocidos, aunque sean los más grandes; pero igual de buenas para volver este sentimiento contra nosotros mismos. Y así, soportémonos unos a otros, ya que nos soportamos a nosotros; y tal vez le llegue a cada cual algún día también la hora más jubilosa en que diga: «¡Amigos, no hay amigos!», exclamó el sabio moribundo; «¡Enemigos, no hay enemigos!», exclamo yo, el necio viviente." F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2001. p. 200.

muerte de los amigos en su "contradicción realizativa", mientras que la segunda, exclamación de un "yo, el loco viviente", produce una revolución de lo político. ¿Por qué? Porque la palabra del necio vivo promete en el presente bajo la modalidad del "quizá", único pensamiento *posible* del acontecimiento, del porvenir, de un posible que debe triunfar sobre lo imposible. El *peligroso quizá* promete una responsabilidad, tanto ética como política, configurada a partir de la decisión imposible. Ésta, para no ser un mero cálculo, la aplicación de una norma o programa previos, el despliegue mecánico de una causalidad, todas éstas instancias que cancelan el porvenir reduciéndolo a lo posible, debe ser extraña a todo sujeto y la razón que le es propia.[32] A partir de esta expresión loca vuelve a aparecer la cuestión del injerto conjunto y simultáneo del realizativo y el constatativo, que da como resultado el acontecimiento "teleiopoético" de este tipo de frase.[33] La fórmula paródica de Nietzsche pone en crisis la frontera clara y distinta entre amigos y enemigos, y ahí radica la locura, desde que los filósofos por venir son aquellos que anuncian la imposibilidad de sostener una lógica oposicional. Estos pensadores ya se anuncian como comunidad de los que aman la soledad y, por lo tanto, también aman alejarse: comunidad de la desligadura social.[34]

> Amigos de la soledad debe entenderse de múltiples maneras: aman la soledad, pertenecen conjuntamente, y ésa es su semejanza, al mundo de la soledad, del aislamiento, de la singularidad, de la no-pertenencia. Pero en este mundo singular de las singularidades, estos «amigos jurados de la soledad» están conjurados; han sido llamados por [...] uno de los primeros, para nuestro siglo XX, en decir, esta comunidad sin comunidad.

32. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, pp. 44-47.

33. *Ibid.*, p. 50.

34. *Ibid.*, p. 54.

> En decirla y, en consecuencia, no dudemos en precisarlo, en formarla o forjarla. Y en hacerlo en el lenguaje de la locura que debemos hablar.[35]

Una vez más la constatación performativa, la capacidad política de hacer política con palabras. ¿Pero qué lenguaje habla esta democracia por venir? El de la locura, claro está, ya que la fórmula "X sin X" excede la legalidad aristotélica, es decir, el orden establecido a partir del principio de no-contradicción. Pero también es el lenguaje de la vida, palabra que rehúye al egipticismo del concepto.[36] La sabiduría, el conocimiento, la verdad, quedan inexorablemente del lado de la muerte, del rechazo del devenir. Desde allí sólo se puede anunciar a los amigos que no hay ningún amigo, mostrando el carácter ficticio y contingente de toda unidad política, pero la confirmación de este vacío es seguida de una parálisis abismal. La muerte es contraria a toda decisión, responsabilidad que sirve de condición de posibilidad de la justicia y la política, ya que implica un saber previo que condiciona el momento de locura necesario para acoger al otro.

Del lado *sin lugar* de la vida y la locura se anuncia a los enemigos que no hay enemistad, que el *pólemos* que sirve de fundamento a la unidad política también reposa sobre un abismo y que la verdad tanto de la amistad como de la enemistad es la desligadura social, la interrupción, la diferencia. Es así como se vienen a desestabilizar las fronteras entre amigos y enemigos,

---

35. *Ibid.,* p. 62.

36. "¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?… Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar haciendo un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, – se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, – incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*…" F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 51.

por el simple hecho de apelar a estos últimos, volviéndolos así, mediante ese gesto, parte de la comunidad de los amigos. Entonces, gracias a este temblor deconstructivo, ya no hay distinción clara y distinta entre el sabio moribundo y la locura viva, sino que ambos momentos son máscaras, simulacros, ilusiones. Pero, ¿cuál es la diferencia entre uno y otra? Que la vida anuncia su ilusión, su falsificación, para así proteger de los efectos nocivos de su fundamento abismal. La verdad es entonces el *phármakon* que resguarda contra la reacción autoinmunitaria de los propios mecanismos de defensa vueltos sobre sí. Derrida afirma que "la verdad de la verdad es que ella está ahí para proteger una amistad que no resistiría la verdad de su ilusión."[37] Se dice, se anuncia, se profiere a gritos la verdad para evitar la caída en lo peor: la verdad inconfesada. Y así nos enfrentamos al criterio último que inaugura Nietzsche a la hora de privilegiar un enunciado por sobre otro: la honestidad. Si no hay verdad, fundamento, *arkhé* que permita establecer la distancia entre verdad y mentira, esto no significa que todo está permitido, que todo se puede decir. Si la vida es voluntad de poder y voluntad de poder es juego de diferencias entre fuerzas en conflicto, la verdad que privilegiará Nietzsche/Derrida será aquella que multiplique este haz de interpretaciones en pugna. Dicho de otro modo, verdad será el nombre que asumirá el simulacro cuando explicite su carácter ilusorio, protegiéndonos de los efectos contrarios a la vida producto del ocultamiento del vacío que socava toda verdad.

> Este sabio se presenta en suma como un enemigo para ocultar su enemistad. Da muestras de su hostilidad para no hacer daño con su maldad. [...] Su fingimiento (*sich stellen*) consiste [...] *en fingir ser precisamente lo que es*, en decir la verdad para ocultar la verdad y sobre todo para neutralizar su efecto mortal, para proteger a los otros. *Los ama lo suficiente como para no querer hacerles todo el daño que quiere para ellos*.[38]

37. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. cit., p. 72.

38. *Ibid.*, pp. 78-79.

¿Qué política surge entonces del saber que consiste en confesar disimulando las fuerzas de desunión social? Una política que se escribe en griego pero que nos prohíbe "confiar en alguna presunta unidad de la cultura griega"[39], gesto que reduce los dos movimientos, que son uno, de la deconstrucción: *no más allá* pero *más allá dentro*. No hay fuera de la tradición heredada, pero este legado no es uno, único y monolítico. Así "se anuncia la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir"[40], "alianza improbable en el pensamiento del quizá"[41], experiencia de un posible que escape al espacio dominado por el presente vivo. Posible que resulta imposible en tanto impresentable, es decir, des-ajustado a una presencia determinada. Porvenir que promete otro modo de lo político, una democracia que confiese la violencia inscripta en todo fundamento fraternal, que siempre deja a un otro, la mujer, fuera del *demos* que conforma la comunidad política. ¿Qué democracia se vislumbra a partir de la explicitación de la ausencia de algo común que permita fundar un orden político? La democracia por venir, tarea inagotable de puesta en crisis de toda institución en vistas a su perfectibilidad infinita. Quizá otro nombre para la "gran política" nietzscheana.

IV. Biopolítica: política de la vida

En su libro *El dispositivo de la persona*[42], Roberto Esposito reivindica a Nietzsche como uno de los pensadores que supo romper con la tradición *personal* y la paradoja que esta encierra. La misma consiste, en pocas palabras, en concebir la vida escindida de la muerte, división que es introyectada en el individuo y proyectada al mismo tiempo sobre el cuerpo social. Una parte nuestra está muerta, despojada de la vida propiamente humana, por lo tanto su manipulación carece de límites éticos

39. *Ibid.*, p. 81.

40. *Idem*.

41. *Ibid.*, p. 85.

42. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, trad. H. Cardoso, Bs. As., Amorrortu, 2011.

y jurídicos. La *nuda vida* se presenta así como mera corporalidad, expuesta a la biopolítica negativa y su poder volcado *sobre* la vida. En este sentido, para Esposito, el filósofo alemán abriría el horizonte para pensar otro modo de lo político, más allá de la herencia "personal" que conduce desde la escisión entre alma y cuerpo platónico-cristiana hasta el campo de exterminio nazi. ¿Cómo se podría configurar esta alternativa, entendida por el filósofo italiano como biopolítica afirmativa? No recomponiendo una unidad primigenia, sino reconociendo lo contingente, fugaz y poroso de los límites que separan la vida de la muerte, es decir, lo borroso de la frontera entre la instancia propiamente personal de la vida humana, sustrato para la consolidación de un sujeto de derecho, y aquella común a la vida animal o incluso vegetal, vida desnuda expuesta sin límites a la violencia del poder. Es así como podríamos pensar un derecho cercano a la justicia, desde que se proyectaría sobre toda vida en general y no ya sólo sobre la persona, resistiendo a la exclusión y asesinato de ese *qué* constitutivo del *quién*.

Y es en esta misma perspectiva que podemos situar a Derrida, lector de Nietzsche, gracias a su pensamiento sobre la-vida-la-muerte, el cual sirve de condición de posibilidad de la democracia por venir.[43] La comunidad que piensa Derrida es una que va más allá de la vida entendida como presencia, comunidad con los espectros, los fantasmas, el otro en su absoluta extrañeza. Lazo social construido en la distancia propia de la asimetría que nos separa del otro, cualquier/absolutamente otro. Leemos en el célebre "Exordio" de *Espectros de Marx*:

> El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención* de algún fantasma. Entonces, habría que

43. Sobre la relación entre la deconstrucción y el debate biopolítico contemporáneo remitimos a S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Genova, il Melangelo, 2012 y E. Biset, "Biopolítica, soberanía y deconstrucción", *Thémata*, n° 56, Julio-Diciembre 2017, pp. 285-303.

> saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*. El tiempo del «aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir *con* los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero *con* ellos. No hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace al *ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones.[44]

Aprender a morir, en Derrida, es un aprender a vivir en comunidad con la-vida-la-muerte.[45] Lazo social construido sobre la desligadura que impide la caída en cualquier fundamentalismo, incluido el de la "persona". Si las fronteras se ponen en crisis, si tiembla la distinción entre unos y otros, vivos y muertos, personas y hombres, vida humana y vida animal, se anuncia lo imposible mismo, la democracia por venir entendida como política aporética que abre la posibilidad de la justicia. ¿Qué es la justicia? La relación no alérgica con la alteridad, la hospitalidad incondicional, la apertura a la llegada intempestiva de cualquier/absolutamente otro, vivo y muerto. Leemos en palabras de Mónica B. Cragnolini, cuya insoslayable lectura de Nietzsche/Derrida signa con su originalidad, profundidad y rigor todo lo que aquí hemos expuesto:

> La pregunta derridiana es qué significa lo "común" en esta comunidad, que va más allá, incluso, de lo viviente, comunidad, también, de los espectros, de los que están "entre" (como estamos

44. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 12.

45. Para un análisis del "aprender a vivir" en Derrida véase S. Chun, "Derrida, filosofía de la vida", *Instantes y azares – Escrituras nietzscheanas*, n° 14, Otoño 2014, Bs. As., pp. 121-126.

todos) la vida y la muerte. Y es que tal vez ese deseo de comunidad, que nos llama a franquear la infranqueable distancia, ya no es del orden de la comunidad, como partición o participación. Un amor de amistad (amancia) atraviesa la posible (imposible) comunidad de ultrahombres, un amor sin deseos de posesión y apropiación del otro, que experimenta "la condición de abrirse temblando al quizás". "Quizás" que signa esa oscilación del pensar que no puede ser asegurado, del amor que no se transforma en disponibilidad del otro.[46]

46. M. B. Cragnolini, "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 136.